SPENCER E LA SUA OPERA

DAL PUNTO DI VISTA RELIGIOSO

Alle ore quattro dell'8 dicembre 1903, spirava a 83 anni, dopo una breve notte di agonia, Erberto Spencer. L'anima sua si spegneva fra i suoni, come sogliono bramare le affinate anime Sassoni, nella vecchia dimora di Brighton, a un'ora da Londra, su la costa della Manica. Il defunto non aveva lauree, non titoli accademici, non uffici pubblici, non insegne nobiliari, non onorificenze. E pure, da piú di mezzo secolo, il suo nome aveva conquistato in Europa e in America una enorme popolarità, sebbene, negli anni piú recenti, indebolita, per quel vorticoso avvicendarsi di celebrità e di dimenticanze che caratterizza il fervido evolversi del pensiero moderno. Quarantatré anni prima, nel 1860, un progetto a stampa, diffuso fra gli studiosi europei, annunziava che Erberto Spencer coltivava il proposito di pubblicare una serie di opere, in cui, di alcuni originali princìpi metafisici avrebbe fatta scientifica applicazione al mondo biologico, psicologico e sociale. Spencer ha potuto coronare il suo immane edificio; la serie delle opere progettate è compiuta, anzi *conclusa*, in quel recente volume “ Fatti e Commenti „ in cui il filosofo ha voluto condensare gli ultimi sprazzi crepuscolari della sua eletta mente, e in quella postuma autobiografia, in cui ha tracciata la storia naturale del suo pensiero.

**

Noi non vogliam dire di lui cose già ripetute a sazietà, e note ormai al gran pubblico: ci guarderemo quindi dal sottoporre ad esame la dottrina dell'evoluzione, di questa memorabile ipotesi di un ininterrotto passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo, che ha avuto in Spencer il piú rigoroso teorico; né celebreremo il carattere universale della sua filosofia, per cui è stato chiamato l'Aristotile moderno, avendo attuato quel programma del filosofo che consisterebbe, secondo alcuni, nel sistemare lo scibile umano in una determinata epoca storica. Ci limiteremo a riprodurre sugli elementi strettamente naturalistici della filosofia spenceriana, il giudizio di due eminenti scrittori, giudizio pronunciato quando il filosofo di Brighton era ancor vivo.

Il Ribot ha scritto nel suo volume sulla psicologia inglese contemporanea (1):

« Nella filosofia, come nella scienza, al di sopra dei talenti di primo ordine che spiegano, commentano, sviluppano le verità scoperte o intraviste e le fan conoscere a tutti, vi sono gli spiriti originali e indipendenti, i creatori, che per la potenza, la profondità e l'unità del loro pensiero, appaiono, a pena ci avviciniamo, come uomini di un'altra famiglia. Sia che le loro scoperte rimangano per sempre acquisite, sia ch'esse non abbian fatto che dare un aspetto nuovo a problemi insolubili, essi si riconoscono alla sovranità caratteristica del loro spirito: non posson toccare alcuna questione, senza lasciarvi la loro orma personale. E Spencer ci sembra appartenere a questa categoria.... Quando si è vissuti un po' nello studio delle sue

(1) *La psychologie anglaise contemporaine*, 3ème éd. Paris, Alcan, 1901, pag. 161.

opere, ci si sente dominati non solo dalla sua scienza superiore, dalla varietà delle conoscenze precise e positive, quasi indispensabili oggi al filosofo: ma sopra tutto dalla fermezza di un pensiero sempre padrone di sé stesso, dalla solidità del metodo, dalla lucidità della esposizione. Si scorge subito in lui lo scienziato, non l'erudito. Spencer è uno spirito foggiato e disciplinato dalle ricerche scientifiche: egli ha bisogno di veder chiaro in tutto, di non appagarsi di soluzioni chimeriche, di non confondere le ragioni con le metafore. Lo spirito filosofico è una certa maniera di pensare non acquisita, ma sviluppata dalla coltura, che ha i suoi tratti caratteristici, come lo spirito poetico o scientifico. Se v'è una definizione che ne esprime le qualità come i difetti, che possa essere accettata da tutti e raccogliere tutte le scuole, sembra questa: lo spirito che generalizza.

L'ideale filosofico quindi consisterebbe in raggiungere non solamente le formole generali che semplificano i fatti, ma i fatti che verificano le formole: vedere le leggi nei fatti, e i fatti nelle leggi. Ma questo è un ideale: lo si può cioè sperare, non presumere.... Erberto Spencer ha usato i procedimenti fondamentali di ogni metodo, la sintesi e l'analisi. E per noi non è uno degli ultimi meriti di questo raro spirito, l'abilità nel servirsi di questi due strumenti così diversi, di cui l'uno distingue e separa, l'altro riunisce ed identifica. È ben difficile tuttavia che i due modi di pensiero, per loro stessa natura escludentisi vicendevolmente, costituiscano un equilibrio perfetto, di modo che il talento dell'analisi sia rigorosamente uguale all'attitudine per la sintesi. In E. Spencer quest'ultima predomina: egli si compiace visibilmente in seguire le grandi linee, in abbracciare i vasti orizzonti, in ricercare le formole semplici e feconde, le leggi larghe e comprensive, da cui si domina la massa innumerevole dei fatti: e perciò sopra tutto merita il nome di filosofo.... »

In campo scientifico totalmente diverso da quello in cui milita l'illustre direttore della *Revue philosophique,* mons. Mercier, il notissimo *leader* del neo-scolasticismo belga, così ha giudicato l'autore dei *Primi Principi:*

« E. Spencer è un uomo meraviglioso. Egli ha assimilato tutto ciò che il nostro secolo ha prodotto nel dominio delle scienze fisiche, chimiche, biologiche, morali, economiche; egli conosce le matematiche, e la meccanica; egli ha seguìto la genesi e lo sviluppo delle istituzioni pubbliche, sociali, religiose, nelle diverse razze dell'umanità: egli è al corrente della filologia, della letteratura, dell'arte: egli s'interessa vivamente all'economia e alla politica del suo paese. Il sapere accumulato nelle sue opere ha del prodigioso. E parlando noi di sapere accumulato, non ci si attribuisca un'intenzione disdegnosa. Le conoscenze del filosofo inglese non sono né superficiali, né incoerenti: esse si accumulano abbondantemente, ma con ordine, e suggeriscono al fecondo scrittore, avvicinamenti impreveduti e rimarchevoli analogie.... Tuttavia lo Spencer non è uno scienziato nel significato speciale della parola. Egli non ha legato il suo nome ad alcuna scoperta; non è né geologo come Lyell, né botanico o zoologo come Darwin, né fisiologo come Huxley: egli assimila, non crea: è eclettico piú che geniale. La sua preoccupazione costante non è né il fatto né l'idea considerati isolatamente, ma il loro adattamento ad un sistema, la loro simmetria architettonica. A venti anni, suo zio aveva voluto avviarlo nei lavori ferroviari a Gloucester e a Birmingham; ma al giovane Spencer ripugnava la tecnica, il dettaglio: il suo spirito era fatto per le concezioni d'insieme. Egli sognava una sintesi del cosmo, appropriata allo stato presente della scienza, una nuova " filosofia sintetica. „ La sua natura stessa l'aveva predisposto alla funzione che ha esercitato nella scienza.... Nella flemma britannica della sua fisionomia si è impresso un desiderio di unione, in cui par di

leggere queste buone parole della prima pagina dei " Primi Principi. „ Ci accade troppo spesso di dimenticare che non solo v' è un'anima di bontà nelle cose cattive, ma anche che v' è un'anima di verità nelle cose false.... La filosofia di E. Spencer è la coordinazione originale di tutte le idee diffuse nell'atmosfera del XIX secolo, dall'idealismo di Hume e di Kant, fino al panteismo di Hegel, con le tendenze meccaniciste inaugurate da Descartes, le diffidenze positiviste di A. Comte, e le aspirazioni evoluzioniste di C. Darwin. » (1).

I due giudizi surriferiti, lievemente contraddittori, si accordano però nel riconoscere l'eccezionale importanza della sintesi scientifica proposta dallo Spencer. Noi non ne vogliamo tentare la critica: da molti anni essa è incominciata, vivo ancora il filosofo. La dottrina della evoluzione, per esempio, uno dei fondamenti del pensiero spenceriano, e che il Panzacchi chiamava, sia nel concetto, sia nella parola, " sua „ propria di Spencer, è in visibilissima decadenza. Il Gaudry, una competenza in materia, affermava recentemente: « Già nel dominio della storia naturale, da cui l'idea di evoluzione è primieramente uscita, l'ipotesi trasformista non è piú intesa nel senso in cui l'aveva concepita Darwin. I nostri scienziati inclinano oggi a credere che le forme animali si siano sviluppate e moltiplicate per forze speciali della materia, anziché per discendenza. »

Né vogliamo, sul terreno della critica religiosa, esaminare la teoria spenceriana circa l'origine delle religioni, teoria che richiama la vecchia concezione evemerista. Evemero, si sa, legò il suo nome all'opinione secondo la quale gli dei e le dee delle vecchie mitologie non sarebbero altro che antichi re, regine, sapienti, sacerdoti, sacerdotesse, eroi ed eroine, divi-

(1) D. Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine.* Louvain, 1897, pag. 106.

nizzati dopo la loro morte. Dopo Herder, tale teoria era in decadenza, e, al dire di Alberto Réville, era venuta a fare il paio con il razionalismo volgare applicato ai miracoli biblici. Non è infatti ugualmente ridicolo scorgere nella leggenda d'Issione e Nefele un intrigo di corte elevato a proporzioni celestiali, e nel racconto del pesce che inghiotte Giona, per esempio, non altro che il travisamento di un semplicissimo fatto: la fermata di Giona in un albergo con l'insegna della balena? La critica moderna ha rifiutato categoricamente queste fanciullaggini, e la geniale esposizione spenceriana che rintraccia dei culti l'origine nelle memorie funerarie, non è valsa a infonder loro nuovo alito di vita. Oggi la critica, non meno passionale che nel passato, ma innegabilmente piú seria, riconosce l'ardua complessità di problemi come quello sull'origine delle religioni.

**

Noi vogliamo piú tosto parlare dell'attitudine generale dello Spencer di fronte al sentimento religioso; delle sue opinioni circa la capacità del nostro spirito di raggiungere i concetti soprasensibili e di scoprire le cause e le finalità degli esseri, di tutto cioè quell'ampio disegno di pensiero del grande inglese, noto col nome di agnosticismo, ed esposto sinteticamente nella prima parte dell'opera: " Primi Principi. „ Poiché per questa parte sopra tutto noi crediamo che lo Spencer abbia esercitato una efficacia straordinaria, quasi un fascino misterioso, sui suoi contemporanei. Sicché per moltissimi il nome di Spencer è indissolubilmente legato all'agnosticismo, al relativismo cioè giunto alle estreme sue conclusioni. È legittimo questo intimo avvicinamento? Noi ne dubitiamo: perché l'agnosticismo spenceriano ha caratteri così propri, poggia su postulati così caratteristici, e s'intesse su dimostrazioni così originali, da assumere un posto distinto tra le varie ideologie

relativistiche che impregnano l'atmosfera filosofica contemporanea. E poiché dal movimento degli spiriti nell'ora presente è forse per scaturire tutto un nuovo indirizzo del pensiero filosofico, è bene assegnare a ciascuno, nel compimento del multiforme lavoro, la sua parte, e aiutare anche così, indirettamente, il maturare e il camminare delle anime, verso un approdo di piú integra e piú ragionevole sicurezza.

**

La formola generale dell'agnosticismo spenceriano può, approssimativamente, riassumersi così: esaminate nella loro natura e nel loro valore intrinseco la religione e la scienza, si riscontrano nella prima alcune idee primordiali indiscutibili, alcuni elementi innegabili, nella seconda alcune conclusioni irriducibili, vale a dire, inspiegabili. Sicché a base della religione come della scienza, noi scorgiamo un terreno neutro, su cui la nostra mente non ha alcuna presa, un dominio d'idee e di sentimenti che i francesi direbbero con una delle loro parole intraducibili " insondable. „ In questo terreno devono riconciliarsi le auguste pretese della fede con le inutili pretese della scienza. Ma nel constatare questo regno dell'inconoscibile, bisogna immediatamente porsi il canone di non forzarne la natura, e non pretendere di specificarne con le nostre puerili metafisiche gli attributi e l'azione. Di fronte all'universo, quindi, che per così grande parte eccita le nostre facoltà conoscitive, e relativamente con ottimi risultati, noi scopriamo la nostra impotenza a decifrarne la natura riposta e fissarne i caratteri primitivi, e il nostro spirito, nell'umile coscienza delle sue forze insufficienti, s'inchina al mistero che non può né deve adorare (sarebbe questa una contradizione), ma semplicemente riconoscere ed altamente affermare.

Ma questi concetti elementari sono svolti e arricchiti di

una dimostrazione complicatissima nei primi cinque capitoli dei " Primi Principi „ che portano complessivamente il titolo: " L'inconoscibile „ e singolarmente: " Religione e scienza „ " Ultime idee della religione „ " Ultime idee della scienza „ " Relatività di tutte le nostre cognizioni „ " Riconciliazione. „

Occorre seguire lo Spencer nei particolari delle sue argomentazioni, per concepire un retto criterio del loro valore, e del loro risultato finale.

Uno studio attento dei fatti e delle idee, dice Spencer, ci deve convincere che un elemento di bontà è racchiuso nelle cose cattive, come una verità parziale nelle cose false. Anche le varie fedi religiose, specialmente se di vecchia data, e ricche di numerosi proseliti, devono comprendere qualche particella di realtà, da cui sono rampollate. Questa è una constatazione elementare di un fatto costante, anzi di una legge di natura.

Prendiamo, per esempio, le innumerevoli teorie di governo, formulate attraverso i secoli: dalla deificazione primitiva dei re ai concetti democratici odierni, quale intima varietà!

E pure tutte quelle teorie partono da un principio innegabile, da questo nocciolo di verità: la subordinazione dell'individuo allo stato. Applichiamo questo principio alla religione e alla scienza. Esse combattono ormai un duello inveterato, e forse a noi accade quel che accadeva, secondo la leggenda, ai cavalieri disputanti del colore di uno scudo, di cui ciascuno vedeva una sola faccia: siamo unilaterali nello studio di questo problema. Certamente, fra tutti gli antagonismi che sorsero tra sistemi metafisici, il piú antico, il piú radicato, il piú profondo ed importante, è quello tra la religione e la scienza. Esso cominciò quando la conoscenza delle leggi piú semplici intorno alle cose piú comuni, pose un limite alla superstizione universale. Lo si trova per tutto dove si estende il dominio del sapere umano; tanto nella interpretazione dei fatti meccanici piú semplici, quanto nei casi piú complicati della storia dei popoli. Esso

è profondamente radicato nelle diverse abitudini intellettuali, nelle diverse mentalità, e le idee controverse sulla natura e sulla vita, che queste abitudini di pensiero producono separatamente, determinano in bene o in male il modo di sentire e di agire. Perciò il problema sulle relazioni della scienza e della religione, sulla loro natura e sul loro rispettivo valore, è del massimo interesse. Per studiarlo son necessarie disposizioni di spirito di tolleranza, anzi di benevolenza.

E innanzi tutto, quali sono le probabilità *a priori* in favore dell'una e dell'altra parte? La presunzione sta per l'esistenza di qualche elemento semplice in fondo a tutte le credenze religiose: la loro universalità, la loro indipendente evoluzione fra diverse razze primitive, la loro grande vitalità, si uniscono in dimostrare che la loro sorgente non è superficiale, ma profonda, nell'esperienza umana lentamente accumulata e sistemata. Ora, questo elemento religioso primordiale o è stato infuso nell'uomo con una creazione, o si è sviluppato naturalmente. In tutti e due i casi noi possiam dire ch'esso è destinato a persistere sempre, per la costante possibilità di rivolgere lo spirito umano verso ciò che oltrepassa la cognizione e l'esperienza sensibili. I fanatici della religione però diffidano della scienza e la proscrivono: il loro atteggiamento è semplicemente irragionevole. La scienza non è che un piú ampio sviluppo delle cognizioni umane; germina dalla esperienza della vita giornaliera; e, indubitabilmente, ha una reale efficacia sulla vita: non la si può, non la si deve dunque sopprimere. Da tutto ciò risulta che religione e scienza hanno le loro basi nella realtà delle cose: quindi fra di loro deve sussistere un'armonia fondamentale, e deve essere possibile una intesa finale. Forse scopriremo qualche verità fondamentale che la religione asserisce con tutta la sicurezza possibile senza il soccorso della scienza, e che la scienza, con tutta l'energia possibile, afferma senza l'aiuto della religione, una verità fon-

damentale, in difesa della quale ciascuna si trova alleata dell'altra? Da simile constatazione potrebbe nascere un grande progresso nel bene.

Prima d'inoltrarci in questa ricerca, dobbiamo riflettere che solo in qualche nozione sommamente astratta, e non in qualche dottrina particolare la religione e la scienza possono trovare un fondamento comune. Ciò posto, notiamo innanzi tutto come i nostri concetti, in generale, siano completi quando gli attributi dell'oggetto concepito sono di tal numero e specie da poter essere rappresentati nella coscienza in momenti tanto vicini da sembrare simultanei. Quando le cose concepite divengono piú comprensive e piú complesse, alcuni dei primi attributi pensati si cancellano dalla coscienza, prima che gli altri siano stati rappresentati, ed in tal modo il concetto diviene incompleto. Quando la grandezza, la complessività, la differenziazione della cosa concepita diviene molto grande, soltanto pochi dei suoi attributi possono essere pensati contemporaneamente, cosicché il concetto formatosi diviene incompleto come un puro simbolo. Nondimeno, tali concetti simbolici, che sono indispensabili alla filosofia, sono legittimi, perché, per mezzo di processi di pensiero accumulati e indiretti, o per il compimento di predizioni che se ne possono dedurre, noi possiamo assicurarci ch'essi stanno quali verità; ma quando i nostri concetti simbolici sono di tale natura che i processi dell'intelligenza accumulati o indiretti non ci possono accertare che corrispondano al reale, né si possono fare altre predizioni il cui compimento fornisca la stessa prova, allora essi sono intieramente falsi ed illusori, e non distinguibili in alcun modo da pure finzioni. Ora tali sono tutte le soluzioni, proposte del problema del mondo: tutte sono inattendibili, e nessuna può essere attendibile. Tutte queste soluzioni possono ridursi a tre tipi: o il mondo esiste per sé stesso, o è creato da sé stesso, o è creato da una forza estrinseca. Quale di

queste tre ipotesi — poiché così deve porsi il problema — è *concepibile?*

1. Porre l'auto-esistenza del mondo, equivale a negarne la creazione, cioè il principio. Ora questo concetto è.... la negazione di concetto, è inconcepibile, poiché concepire l'esistenza attraverso un tempo infinito passato, implica la concezione dell'infinito tempo passato, che è impossibile. Né esso giova a spiegare razionalmente il problema, poiché non si può dire che l'esistenza di un oggetto, a un dato istante, diventi piú concepibile, quando si scopre ch'esso esisteva un'ora, un giorno, un anno prima: e se la sua esistenza in tal momento non è resa, né pure in minimo grado, piú comprensibile per l'esistenza sua durante un periodo antecedente finito, nessuna accumulazione di tali periodi finiti, anche estesa all'infinito, la renderà piú concepibile.

2. La creazione del mondo autonoma è poi direttamente assurda. È evidente che essa implica il concetto di una esistenza potenziale che si trasforma in esistenza reale per insita necessità. Ora noi non abbiamo uno stato di coscienza che corrisponda alle parole: insita necessità, per cui un'esistenza potenziale divenga esistenza reale. Ci conviene quindi concepire l'esistenza che è rimasta per un tempo indefinito sotto una forma, come passante ad un'altra forma, senza un impulso esterno o addizionale, e ciò implica l'idea di un cambiamento senza causa, cosa che non è possibile immaginare. Ma data e non concessa la concepibilità di questo passaggio, noi dovremmo ancora domandarci donde venga l'esistenza potenziale: il quesito ammette nuovamente tre soluzioni: auto-esistenza, auto-creazione, creazione *simpliciter:* e così le cose potrebbero procedere all'infinito.

3. L'ipotesi della creazione non regge né anche essa alla critica. Dio vi appare come un operaio che foggia i materiali del suo lavoro. Ma la materia stessa di cui son fatte le cose

donde viene? È creata anch'essa, si risponde: ma allora bisogna supporre che lo spazio ha cominciato ad esistere con lei e che quindi non è sempre esistito: ora una delle verità che ci sono piú familiari è che l'idea di uno spazio che ne circonda d'ogni parte non può per un istante solo esser posta in dubbio. E poi, da dove viene l'agente esterno, il Creatore? Alla sua esistenza non possono applicarsi le ipotesi dell'auto-creazione o della creazione *simpliciter:* poiché la prima è assurda, la seconda ci menerebbe all'infinito. Dunque Dio ha l'auto-esistenza. Ma allora il teismo è, come l'ateismo, inconcepibile: entrambi ammettono qualche cosa di auto-esistente, questo la materia, quello un essere fuori del mondo.

Le stesse inconseguenze noi scopriamo in qualunque soluzione si proponga del problema del mondo esterno come del nostro mondo interno, psichico. Quale la causa della sensazione: il mondo, lo spirito, Dio? Non sappiamo. Quale, in genere, la causa prima dell'esistenza? È una causa finita o infinita, dipendente o indipendente? Se la diciamo finita, lasciamo una parte di effetti che non è compresa sotto di essa, e a cui ci rifiutiamo di applicare il principio di causalità: tant'è allora non applicarlo né pur all'altra categoria di fenomeni. Dunque, *sarà infinita.* Se la diciamo dipendente, non è piú causa prima, ma tale sarà quella che la determina. Né potrem dire che la determinazione sia solamente parziale, perché supporremmo l'esistenza di una necessità che determina la sua parziale dipendenza, e questa necessità dovrebbe essere una causa superiore. Dunque *sarà indipendente,* cioè perfetta, completa, in una parola, *assoluta.* Ora, come ha dimostrato Mansel (*Limits of religious Thought*), seguendo le orme di Hamilton, *causa assoluta* è una contradizione in termini. Una causa, infatti, come tale, non può essere assoluta: e l'assoluto, come tale, non può essere una causa. Una causa, come tale, non esiste che in relazione coll'effetto: la causa è precisamente

la causa dell'effetto, e l'effetto è l'effetto della causa. Invece il concetto di un'assoluto suppone una esistenza, possibile fuori di ogni relazione. Dunque causa ed assoluto, si escludono. Noi cerchiamo di sfuggire a questa contradizione introducendo l'idea di precedenza nel tempo: l'assoluto esiste da principio per sé stesso, e in seguito diviene una causa. Ma qui siamo arrestati da un terzo concetto, quello dell'infinito. Come mai l'infinito può divenire ciò che prima non era? Se la causazione è un modo possibile d'esistenza, ciò che esiste senza causa non è infinito, vale a dire ciò che diventa causa esce da' suoi propri limiti. Supponendo che l'assoluto divenga una causa, ne segue che esso opera per mezzo del libero arbitrio e della coscienza; poiché una causa necessaria non può essere concepita come assoluta ed infinita. Se è necessitata da qualcosa esteriore, essa è di fatto limitata da un potere superiore; e se è necessitata da sé stessa, essa ha nella sua propria natura una relazione necessaria col suo effetto. Occorre dunque che questo atto di causazione sia volontario, e la volontà non è possibile che in un essere cosciente. Ma la coscienza non è concepibile che come una relazione: implica infatti un soggetto cosciente, e un oggetto di cui il soggetto sia cosciente. Il soggetto è un soggetto per l'oggetto; l'oggetto è un oggetto per il soggetto: né l'uno né l'altro può essere per sé stesso come un assoluto. Questa difficoltà tuttavia può essere per un istante evitata, facendo distinzione tra l'assoluto che è relativo ad un altro, e l'assoluto che è relativo a sé stesso. È anche possibile dire che l'assoluto può esser cosciente, dato che sia almeno consapevole di sé stesso: ma questa alternativa è in ultima analisi non meno esiziale dell'altra. In realtà l'oggetto della coscienza, sia o non sia un modo d'essere del soggetto, è creato nell'atto della coscienza, e per l'atto della coscienza, o pure da una esistenza indipendente dalla coscienza. Nel primo caso l'oggetto dipende

dal soggetto, e questo solo è il vero assoluto; nel secondo, il soggetto dipende dall'oggetto, e questo solo è il vero assoluto. Ovvero, se cerchiamo una terza ipotesi, e se ammettiamo che essi esistano ciascuno indipendentemente dall'altro, noi non abbiamo piú l'assoluto: non ci resta che una coppia di relativi, poiché la coesistenza, sia essa o no nella coscienza, è pure una relazione.

Così rimane dimostrato che ateismo, panteismo, teismo, sono assolutamente inconcepibili. Possiamo arrestarci? Non ancora.

Ogni credenza è, in fondo, una teoria di causazione originale: anche l'ateismo, che sembra l'ipotesi piú negativa, affermando l'autoesistenza del mondo, fonda una teoria. Ora ogni teoria afferma necessariamente: 1°, che c'è qualcosa da spiegare; 2°, che la spiegazione è una data. Nel caso nostro, tutte le teorie esaminate affermano con la loro stessa esistenza, la realtà di un mistero immane che ne circonda, sollecitando la nostra soluzione. Anzi, se riflettiamo, scorgiamo in questa coscienza del mistero circostante, l'elemento vitale di tutte le religioni, poiché questo elemento non solo sopravvive ad ogni cangiamento, ma cresce piú distinto, quanto piú la religione si sviluppa.

Non è sempre piú vivo il concetto della *ineffabilità* di Dio, e non esprime un piú alto grado di maturità religiosa la persuasione che un Dio intelligibile non sarebbe piú Dio? Noi abbiam visto le antinomie racchiuse in ogni professione di fede sulle origini dell'universo: noi possiam dire che le soluzioni confessionali devono esser tutte fiacchissime: ma ciò, anzi appunto perciò, dobbiamo ricavare questa costante, universale, semplice constatazione: la potenza, di cui l'universo è la manifestazione, è per noi completamente imperscrutabile. Sarebbe per caso questa la conclusione, base di una possibile intesa tra la scienza e la religione?

Esaminiamo le ultime idee della scienza: tempo, spazio, materia, sostanza, moto, ecc. Lo spazio e il tempo, innanzi tutto, non possono supporsi un non essere, perché il non essere non esiste, e, pur esistendo, per assurdo, non esisterebbe in due generi. Non sono semplici attributi, perché noi li conosciamo tali da sopravvivere e persistere, oltre la cessazione universale delle cose. Non sono enti, perché l'assoluto concetto di un ente esige degli attributi: ora quali sono gli attributi del tempo, quali dello spazio? L'estensione non è la stessa cosa che lo spazio? Di piú, tutte le entità sono relative: ma dello spazio e del tempo noi non sappiamo asserire né la limitazione, né l'assenza di limitazione. Non sono forme *a priori*, poiché la nostra coscienza dello spazio e del tempo non può essere soppressa, il che prova che tale coscienza è la coscienza della loro esistenza oggettiva: inoltre è impossibile per una cosa di essere nello stesso tempo la forma del pensiero e la materia di esso. Ne risulta che spazio e tempo sono intieramente incomprensibili.

Riguardo alla materia, è essa divisibile o no all'infinito? Se propendiamo all'affermativa, ci impegniamo in una supposizione inconcepibile e puramente simbolica.

In realtà, concepire la divisibilità della materia all'infinito, equivale a continuare all'infinito le divisioni: e a far ciò occorrerebbe un tempo infinito. D'altra parte asserire che la materia non è infinitamente divisibile, è come asserire ch'essa sia riducibile a parti tali che nessun potere concepibile possa dividere: ma questa supposizione verbale non può essere rappresentata meglio dell'altra: poiché ciascuna di queste parti minutissime, se esistessero, dovrebbero pure avere due faccie, e quindi un piano di sezione e di divisione.

Passando alla nozione di sostanza, noi possiamo domandarci: possiede essa quella solidità che presenta alla nostra coscienza? E se sì, come spiegare la compressibilità? Tutti

conoscono le varie ipotesi proposte per spiegare la costituzione dei corpi. Newton li dice composti di atomi, avvivati da forze attrattive e ripulsive. Ma simile sistema non spiega nulla: il problema, identico, si ripresenta sotto nuova forma: come son composti gli atomi? Il Leibnitz nei corpi presuppone delle nomadi costitutive, ma inestese: ma allora, dall'inesteso, come nasce l'estensione?

Il Boschovich infine ha detto che gli elementi della materia sono dei centri di forza, dei punti senza dimensione che si attraggono e respingono reciprocamente, in modo da conservarsi fra loro a determinate distanze. Ma come pensare un centro di forza privo di estensione?

Così le varie teorie proposte per determinare la natura dei corpi sono ugualmente inaccettabili. E pure, strana contradizione, una di esse deve rispondere alla realtà: non ce ne sono altre concepibili! e le scienze han bisogno di adottare l'una o l'altra. La chimica, così, abbraccia la teoria newtoniana. Ma naturalmente, ad essa, un seguace di Leibuitz o di Boschovich, potrebbe, come dicevamo, opporre parecchie difficoltà: per spiegare quella forza di coesione che terrebbe unite le particelle della molecola, e fin dell'atomo, non dovrebbe sempre ricorrersi a centri di forze?

Dunque la materia, nella sua intima natura, è assolutamente incomprensibile come lo spazio e il tempo.

Vediamo se troveremo miglior fortuna nella spiegazione del *moto*. Ora anche il moto, fuori di quelle limitazioni di spazio che abitualmente gli si attribuiscono, è affatto inconcepibile. Perché il movimento è cambiamento di posto, e, in uno spazio illimitato, uno spostamento è assolutamente inconcepibile, in quanto è inconcepibile lo spazio stesso: dovendo essere le varie posizioni concepite in rapporto ai limiti dello spazio, che non esistono.

Né piú concepibile è il rapporto che intercede fra moto e

quiete. Per la legge di continuità, dal moto alla quiete si deve passare per le velocità intermedie: ma il moto è divisibile all'infinito: mai dunque esso potrebbe raggiungere lo stato di quiete. Come il qualche cosa, per quanto piccolo, è infinitamente grande rispetto al nulla, così il minimo movimento possibile è infinito rispetto alla quiete. Anche il moto implica qualche elemento d'inconoscibile.

Infine, se osserviamo la relazione tra forza e materia, troviamo che la materia, sia ponderabile o imponderabile, sia aggregata in massa o suddivisa nei suoi elementi ipotetici, opera sulla materia attraverso uno spazio assolutamente vuoto: ed anche questa conclusione è realmente inconcepibile.

Trasportando il campo dello studio dagli oggetti al soggetto, noi scopriamo le medesime ed insanabili oscurità e antinomie di pensiero. Noi abbiamo una serie di stati di coscienza: questa serie è finita o infinita?

Non possiamo dire che sia infinita, non solo perché non siamo giunti direttamente alla conclusione che non ci fu un periodo che la cominciò, ma anche perché ogni infinito è inconcepibile, anche se esso è in serie.

Né possiamo dire che sia finita. Noi non ne conosciamo infatti il principio: la prospettiva dei nostri pensieri si dilegua in una profonda oscurità, dove non possiamo distinguere nulla; né la fine: affinché una impressione mentale possa essere contemplata come appartenente alla serie, la si deve ricordare *rappresentata* nel pensiero, non *presentata;* il vero ultimo stato di coscienza quindi è quello che trascorre nello stesso atto del pensare attentamente quale fu l'ultimo stato: ossia è quello in cui pensiamo ad uno stato passato, come l'ultimo. Così la fine prossima della catena delle riflessioni di coscienza, ci sfugge quanto la fine piú lontana.

Secondariamente, che cosa è che pensa?

La realtà della coscienza individuale è innegabile, poiché

come supporre delle sensazioni, che io chiamo *mie*, senza soggetto? Ora l'atto mentale in cui l'io è percepito, implica come ogni altro atto mentale, un soggetto percipiente e un oggetto percepito: se dunque l'oggetto percepito è l'io, qual'è il soggetto che percepisce?, o se il vero io è quello che pensa, qual'è l'altro io che può essere pensato? Evidentemente una chiara cognizione di sé implica uno stato in cui il conoscente e il conosciuto siano la stessa cosa, in cui soggetto ed oggetto siano identificati, e questo stato, dice Mansel, è l'annientamento di entrambi.

Così, concludendo, le ultime idee scientifiche sono rappresentative di realtà incomprensibili: in qualunque direzione lo scienziato porti eventualmente le sue investigazioni, si trova alle prese con un enigma insolubile: anzi egli sempre può chiaramente riconoscere la insolubilità di esso. Egli impara a conoscere finalmente la grandezza e la piccolezza insieme dell'umano intelletto: il suo potere in tutto ciò che si aggira nei limiti della esperienza, la sua impotenza in tutto ciò che li trascende. Egli si persuade, con una speciale certezza, della assoluta incomprensibilità del piú semplice fatto considerato in sé stesso. Piú di ogni altro lo scienziato sa con sicurezza che nulla può essere conosciuto nella sua ultima essenza. In una parola, le ultime idee della religione, riassunte prima, come le ultime idee della scienza, studiate ora, si riducono a puri *simboli* della realtà, non a *cognizioni* di essa.

Fin qui abbiamo dimostrato la relatività delle nostre cognizioni analiticamente: ma l'induzione tratta da esperienze generali e particolari può essere confermata da una deduzione tratta dalla natura stessa della nostra intelligenza. Due vie esistono per giungere a questa deduzione. Con una si prova che le nostre cognizioni non sono e non possono essere assolute analizzando il *prodotto*, l'altra analizzando il *processo* del nostro intelletto.

a) Oggettivamente, la nostra osservazione e successiva spiegazione dei fenomeni avviene procedendo dal particolare all'universale.

Ora non si può procedere all'infinito, perché dovremmo avere a nostra disposizione un tempo infinito. La verità ultima, piú generale, non potendo essere inclusa in un'altra, non può essere interpretata.

b) Soggettivamente, noi possiamo seguire, per accertare il nostro asserto, le riflessioni di Hamilton (*Philosophy of the Unconditioned*).

Pensare è condizionare, e la limitazione condizionale è la legge fondamentale di possibilità del pensiero. L'incondizionato non è concepibile se non come negazione. E Mansel rincalza: condizione della coscienza è la distinzione, e condizione della distinzione è la limitazione. Noi non possiamo aver coscienza di un essere in generale, che, viceversa, non sia un essere in particolare: un oggetto nella coscienza, è precisamente una cosa distinta da molte altre. Ammettendo la possibilità di un oggetto di coscienza infinito, io ammetto contemporaneamente che esso sia limitato e illimitato: che esso sia in realtà qualcosa, senza di che non potrebbe essere oggetto di coscienza, e che sia un nulla, senza di che non potrebbe essere infinito. Di piú, per formare quella coscienza ben ordinata che si chiama intelligenza, occorre assimilare ogni impressione ad altre che si disposero anteriormente nella serie: ora ciò che è senza causa non può essere assimilato a ciò che è causato: i due enti nei loro stessi termini, sono antiteticamente opposti. Riassumendo: il pensiero implica relazione, differenza e rassomiglianza: tutto ciò che, come l'incondizionato, non ci presenta questi tre caratteri, è tre volte inconcepibile.

Inoltre: la vita si può definire, in tutte le sue manifestazioni, inclusa l'intelligenza, un adattamento continuo delle re-

lazioni interne alle esterne. Ora, se ogni atto di coscienza è la formazione di una relazione di coscienza, parallela a una relazione col mezzo, la relatività della conoscenza è evidente, e diviene una cosa volgare. Poiché il pensiero consiste nello stabilire delle relazioni, nessun pensiero può esprimere altro che delle relazioni.

**

Ma il nostro spirito, forse, potrebbe essere atterrito da tutta questa desolante analisi della immanente incertezza e vanità del nostro pensiero. Noi ci domandiamo inquieti: che cosa dobbiamo dire di ciò che trascende la nostra cognizione? Accetteremo la tesi di Hamilton: l'assoluto è concepito unicamente come una negazione della concepibilità; o quella di Mansel: l'assoluto e l'infinito sono come l'inconcepibile e l'impercettibile, nomi indicanti non già un oggetto di pensiero o di coscienza, ma unicamente l'assenza delle condizioni, senza le quali la coscienza non è possibile? No: parallela alla coscienza definita, di cui la logica fissa schematicamente le leggi, esiste una coscienza indefinita, non suscettibile di formulazione; allato ai pensieri completi o a quelli, che sebbene incompleti, possono essere completati, si sviluppano pensieri non completabili: ma quella coscienza e questi pensieri non sono perciò meno reali, perché sono qualità ed " affezioni " reali dell'intelletto.

La dimostrazione infatti di questa tesi: una definita coscienza dell'assoluto è impossibile, presuppone inevitabilmente una coscienza indefinita di esso; ed il nostro concetto del relativo sparisce, se il nostro concetto dell'assoluto è una pura negazione.

Sicché il contrasto tra l'assoluto e il relativo nella nostra mente, è in realtà il contrasto tra l'elemento mentale che esi-

ste assolutamente, e gli elementi che esistono relativamente. Per la sua stessa natura quest'ultimo elemento mentale è dunque necessariamente indefinito e necessariamente indistruttibile: poiché se non si ammettesse un non-relativo reale, ossia un assoluto, il relativo stesso, assurda contradizione, diverrebbe assoluto.

Ricapitolando e concludendo: il senso comune asserisce in genere l'esistenza di una realtà: la scienza obbiettiva prova che questa realtà non può essere ciò che noi pensiamo ordinariamente che sia; la scienza soggettiva dimostra perché noi non riusciamo a pensare le cose come sono, pur essendo spinti a pensarle come esistenti: e in questa asserzione di una realtà perfettamente inscrutabile nella sua natura, la religione trova un'asserzione essenzialmente coincidente con la propria. La religione infatti ha la sua base nella fede dell'ineffabile, dell'inesprimibile, dell'incommunicabile. È vero, che sia la religione, sia la scienza, hanno per vie opposte dimenticato i loro fini specifici, e travalicato arbitrariamente i propri limiti. La religione, divenuta irreligiosa, ha voluto definire l'inconoscibile, appropriandogli le nozioni comuni della fenomenologia: e poi, sembrando ignorare che la sua posizione centrale era inespugnabile, si è attenuta alla difesa ostinata dei suoi avamposti, anche quando essi si erano chiaramente manifestati insostenibili. Ad ogni modo tutto il progresso fatto da essa, dal suo concetto primitivo e grossolano al concetto relativamente alto che ha ora raggiunto, fu provocato e favorito dalla scienza. La quale, d'altra parte, non ha mancato di trascendere talora la propria capacità, spingendosi in affermazioni ultra-fenomeniche. Di qui le lotte scambievoli, acri e continue. E pure religione e scienza sono necessariamente correlative: esse rappresentano due modi antitetici di coscienza che non possono esistere separatamente, poiché non si può pensare al cognito senza pensare all'incognito; né l'incognito si può pensare iso-

latamente dal cognito, per la qual cosa né l'uno né l'altro può divenire maggiormente distinto, senza che anche l'altro divenga tale. Essi sono come il polo positivo e negativo del pensiero. Ma affermato ciò, non preoccupiamoci di togliere all'incognito i suoi caratteri: a questo proposito non cadiamo negli eccessi ideologici della gente *pia,* sulla cui *empietà....* intellettuale, viceversa, potrebbero scriversi volumi. Certamente a questo modo di concepire le basi del pensiero religioso, le teologie costituite opporranno una resistenza accanita. Ma questa resistenza è salutare: perché una nuova credenza potrà essere veramente efficace, solo quando sarà un elemento della educazione elementare e si appoggerà su di una forte sanzione sociale. Noi frattanto animiamoci della piú larga tolleranza, senza però celare le nostre convinzioni. Poiché l'uomo saggio non considera la fede, che egli ha in sé, come una cosa avventizia: egli manifesta senza timore la verità suprema che riconosce, sapendo che allora, qualunque cosa avvenga, egli occupa la sua giusta parte nel mondo. Se egli con ciò può effettuare qualche benefico cambiamento, è bene: se non può, è bene ancora, ma non così bene.

**

Da questi principi astratti, da questa dimostrazione teorica dell'agnosticismo, da questa minuta e dolorosa vivisezione del pensiero umano, di cui Spencer rileva le insanabili deficienze e la finale incapacità a raggiungere le verità supreme, egli desume però un larghissimo senso di tolleranza, che negli ultimi anni di sua vita giunse fino a rasentare i confini della simpatia schietta e sincera verso le forme concrete della fede religiosa.

Nell'ultimo libro “ Fatti e Commenti „ che, quale testamento filosofico, racchiude nei brevi capitoli le linee fonda-

mentali dell'agnosticismo e dell'individualismo spenceriano, il vecchio filosofo si domanda fra l'altro che cosa dovrebbe dire lo scettico ai credenti.

E la risposta è prevalentemente equanime, moderata, quasi benevola. E chiudendo il libro, ultimo pensiero dello scrittore è questo: « ne gli ultimi anni la coscienza, che senza origine o causa lo spazio infinito ha sempre esistito e sempre deve esistere, produce in me un sentimento dal quale rifuggo. » A Spencer decrepito il mistero dell'immortalità e dell'infinito, per quanto concepito sensibilmente, ha comunicato il brivido di una rivelazione inaspettata? Noi non sappiamo: certamente queste supreme titubanze di una mente così poderosa, han qualcosa di tragico.

Nell'autobiografia, recentemente pubblicata, che lo Spencer ha lasciato quale postumo ammaestramento, noi troviamo frasi molto piú esplicite. Egli, fra l'altro, scrive: « Io sono giunto ora a considerare con simpatia, come basate su una comunità di bisogni, quelle credenze religiose che cercano in un modo o nell'altro di occupare quella sfera che l'interpretazione razionale non riesce ad occupare essa stessa, e tanto piú non riesce quanto piú si sforza. Io sono arrivato a ciò sentendo che il dissenso da esse risulta dalla incapacità di accettare le soluzioni che esse offrono, congiunta al desiderio che una soluzione possa esser trovata. »

**

Noi non intraprenderemo qui la confutazione dell'agnosticismo spenceriano, per molteplici ragioni. Innanzi tutto la massima di Schopenhauer: — nulla di piú facile e di piú inutile che confutare un filosofo — può aver qui piú che un'apparenza di verità. Che cosa di piú facile che riprendere ad una ad una le idee dello Spencer, e sottoporle alla critica

sottile di cui ci fornirebbero ottimi mezzi i principi della filosofia tradizionale? In fondo lo Spencer concepisce i problemi della metafisica molto grossolanamente: in lui vediamo annebbiarsi la distinzione fondamentale che ogni filosofo deve presupporre ed applicare fra i dati del senso e le astrazioni dell'intelletto. Il teorico dell'inconoscibile affronta con grande disinvoltura i problemi piú ardui della conoscenza, della costituzione dei corpi, della origine dell'universo: e nulla di piú facile che il mostrare come il suo modo di definire la conoscenza, il suo modo di catalogare le opinioni sulla derivazione del cosmo, come la stessa definizione della relazione, cardine di tanta parte dei suoi argomenti, ecc. siano suscettibili, nel campo metafisico, da cui egli non si dilunga, delle piú ampie riserve. In realtà Spencer ha scritto una nuova critica della ragion pura, in cui all'idee cosmologiche, psicologiche e teologiche, delle quali Kaut aveva creduto mostrare le fatali antinomie, si son sostituiti i concetti di spazio, di tempo, di creazione e di auto-esistenza, sottoposti a una parimenti relativistica e scettica disamina. Ma invece di far seguito con una ragione pratica, Spencer non ha trovato legittima che l'affermazione di un inconoscibile numenale, che né sappiamo né dobbiamo mai tentare di circoscrivere.

La confutazione sistematica di Spencer inoltre sarebbe inutile. Noi ci siamo venuti assuefacendo a questo concetto: che un sistema filosofico, piú che per il suo effettivo contenuto dottrinale, ha un valore per l'attitudine di spirito che esprime, per il vario atteggiamento di un gruppo o di una classe sociale che lo abbraccia. Nel caso nostro, noi certamente non crediamo di aver detto tutto quando abbiamo scagliato contro l'individualismo agnostico spenceriano, l'accusa di rappresentante intellettuale del borghesismo moderno: accusa che Antonio Labriola formulava con tanta amara causticità, e non senza un semplicistico sussiego. A noi invece pare che la filo-

sofia dell'inconoscibile debba raccogliere tutta la nostra benevola attenzione come rivelazione ideologica di uno stato d'animo ampiamente diffuso nelle nostre società contemporanee, specialmente piú progredite. Spencer è nello stesso tempo l'indice e il propulsore delle correnti agnostiche che alimentano una buona parte della filosofia contemporanea. Da questo punto di vista noi ci domandiamo quale efficacia abbia egli esercitato col suo sistema.

La *Civiltà Cattolica* ha espresso il pensiero, che la sua comparsa sia stata un notevole beneficio nel dominio del pensiero moderno. « .... L'umanità impara non meno dagli errori che dalle buone qualità dei suoi figliuoli piú eccelsi. Non tutto nello Spencer è cattivo e non tutto è erroneo. Vi sono tenebre qua e colà, tenebre di notte profonda; ma non mancano i bagliori meridiani, le aure sfavillanti della visione del vero. Per lo Spencer migliaia e migliaia d'intelletti hanno faticosamente camminato dietro la verità. I fondamenti dell'edificio spenceriano non sono certamente solidi, ma molte delle sue parti sono belle, sono forti, sono in armonia con altre ugualmente belle e forti. Ed è stato mai filosofo, da Talete a noi, che abbia elevato un edificio filosofico in tutto perfetto? E come sarebbe possibile, se ciò fosse, il progresso, il quale del pari che ad ogni altra scienza, compete ugualmente alla filosofia? E sarebbevi in quel caso la storia della filosofia?... L'uomo getta nel solco della vita ogni fatta di semi intellettuali, semi buoni e semi cattivi, semi di errori e di verità, e poi sparisce dalla superficie della terra. Passano intanto ad una ad una le generazioni umane e mietono quello che altri hanno seminato.... Ma non bisogna aver fretta. La messe delle idee non si compie non ad anni, ma a secoli. D'altra parte l'umanità ha una vita lunga.... »

Questo grave e ponderato giudizio spira una ammirevole e sagace equanimità. Se noi tuttavia vogliamo specificarne la

portata, e precisarlo in ciò che riguarda il lato esclusivamente religioso del pensiero spenceriano, possiam dire che questo ha avuto un doppio effetto immediato.

Innanzi tutto Spencer ha sollevato il valore delle polemiche religiose. A noi oggi pare ridicolo l'atteggiamento di dispregio e di affettata noncuranza, che era stato portato di moda dallo spirito volteriano sulla prima metà del secolo scorso. Chi oggi oserebbe affrontare le questioni religiose col ghigno beffardo o con il sussiego ostentato del primitivo razionalismo? Fra noi oggi le aspirazioni e i sentimenti religiosi, forse un tempo creduti spenti per sempre, son nuovamente sbocciati piú rigogliosi, piú sicuri di sé, meno pavidi del sorriso di superiorità che in altri tempi li avrebbe accolti. In questo innalzamento della coscienza religiosa moderna Spencer ha avuto la sua notevole parte. Non è una conquista di prim'ordine sul gretto materialismo o sul volgare razionalismo l'affermazione solenne che la religione, in genere, è lo sforzo di colmare le inevitabili e dolorose lacune del pensiero? Non è una notevole e rapida ascensione verso una piú umana, e, diciamolo, piú cristiana concezione del mondo religioso, quella intensa e appassionata propaganda di tolleranza che lo spirito sereno dello Spencer ha cercato di fare fin nel suo testamento filosofico, fin nell'ammonimento d'oltre tomba che ci suona, persuasivo, nella sua Auto-biografia?

Ma, naturalmente, secondo lo spontaneo svolgimento dei fatti e dei progressi umani, lo Spencer segna semplicemente una tappa sulla via del ritorno dall'esagerazioni del razionalismo alla pura filosofia della religione. Spencer rimane il grande teorico dell'agnosticismo, del sistema che sembra il frutto proprio dello spirito moderno, che abbandona le anime ad una tragica incertezza fra le molteplici ma *insondables* affermazioni della scienza, e le indeterminate aspirazioni del sentimento religioso. Egli non muove decisamente verso al-

cuna forma di culto positivo: anzi considera come profanazione ogni tentativo di delimitare e definire il grande, l'imminente mistero dell'inconoscibile che ci circonda. Ed urta così nello stesso tempo le ardite presunzioni della scienza, e le secolari posizioni della religione. Il sistema religioso spenceriano, è in fondo un sistema negativo, come tutto il criticismo uscito piú o meno direttamente dalla profondissima germinazione del relativismo kantiano. Ora, in natura la negazione non può a lungo sussistere e perdurare di fronte al bisogno essenziale della mente umana di riposare le basi delle sue ideologie e della sua moralità nel terreno solido dei sistemi positivi. Quindi il sistema agnostico spenceriano rappresenta un intermezzo, una via di passaggio, un'interruzione verso un ideale migliore. Quale?

**

Non bisogna dimenticare che a diffondere quella vasta e intima convinzione di agnosticismo nelle anime moderne hanno contribuito altri e molteplici fattori, che non entrano nel quadro della filosofia spenceriana. Ché, anzi, molti altri autori hanno di quella convinzione proposto giustificazioni razionali, notevoli quanto originali. Mai, nello studio e nell'apprezzamento delle correnti di pensiero che invadono la società in un dato momento, bisogna lasciarsi sopraffare dalla brama troppo naturale di risolvere e raggruppare semplicisticamente in una medesima categoria, fenomeni ed espressioni assolutamente inconciliabili.

A sollevare il livello delle questioni religiose nella comune estimazione degli uomini, ha contribuito anche la fallacia dimostrata delle facili ed avventate affermazioni di una scienza superba sui problemi piú ardui delle origini e delle finalità dell'uomo. A rafforzare le conclusioni del relativismo e del-

l'agnosticismo han contribuito sistemi affatto indipendenti dallo Spencer. Nella stessa Inghilterra, il Balfour ha, presso a poco, sviluppato le medesime conclusioni nella sua opera: *I fondamenti della fede,* che Spencer nei *Primi Principi.* Ma mentre questi tenta di costruire tutta una metafisica dell'agnosticismo, il primo, tardo rampollo della filosofia scozzese, difende ed eleva a valore di postulati indiscutibili le affermazioni originarie del senso comune.

Che dire poi delle correnti agnostiche nei nostri paesi latini, di quei nuovi sistemi di relativismo logico e dommatismo pratico, di cui si è tanto, e spesso tanto a proposito, parlato? Noi ricordiamo che in un articolo di confutazione del Loisy, apparso nel *Bulletin de littérature ecclésiastique* il Batiffol distingueva tre attitudini possibili del credente di fronte al cristianesimo: l'attitudine ecclesiastica che accetta il fatto della rivelazione e la sua sistemazione dommatica; l'attitudine del protestantesimo soggettivista che riduce il cristianesimo a una fonte pratica di moralità; l'attitudine spenceriana che scorge in tutte le religioni positive una espressione effimera e simbolica dell'inconoscibile. Il Loisy apparterrebbe alla terza categoria (1).

La classificazione del Batiffol è quanto mai arbitraria e leggera. Egli non aveva bisogno di passare la Manica per trovare un addentellato alle concezioni storico-filosofiche del Loisy.

Di fronte al pensiero dommatico non ci sono che due attitudini possibili: l'attitudine ecclesiastica, e l'attitudine critica, relativistica, che non è vincolata ad alcun sistema particolare, ed è suscettibile delle piú varie giustificazioni dialettiche. L'agnosticismo spenceriano è uno di questi rivestimenti filo-

(1) Nell'ultimo fascicolo del *Bulletin* si torna ad affermare la derivazione della filosofia religiosa del Loisy dall'agnosticismo spenceriano a pag. 226.

sofici del soggettivismo, non l'unico. Esso non ha nulla che vedere con quella nuova scuola dell'immanenza a cui veramente è ispirato, quasi inconsapevolmente, il pensiero del Loisy nel considerare dei fatti religiosi tutte le basi etiche e sentimentali che riducono il mondo della fede a un dominio spontaneo, naturale, ma labile, e, in fondo, illusorio dell'anima umana. Che cosa ha a vedere il dommatismo morale così inteso con l'a-dommatismo logico, quasi scolastico di Spencer? Occorre dunque distinguere. Nell'ampia e calorosa fucina in cui si va temprando il pensiero filosofico delle generazioni contemporanee, piú artefici sembran compiere lo stesso lavoro: ricondurre lo spirito dalle aspre e rudi affermazioni del positivismo alla coscienza della insussistente e solo apparente forza delle metafisiche umane. Poiché prima di giungere a riconquistare la smarrita visione del vero, occorre averne il desiderio vivo, occorre armarsi di tolleranza, e spogliarsi degli abiti dell'esclusivismo, frutto della superbia e del limitato sapere. Ma quegli artefici han ciascuno metodi e strumenti propri, ed è necessario rilevarlo con cura, affinché nel dì della ricognizione dell'opera compiuta, tutti abbian diritto al leale e giusto riconoscimento del proprio contributo.

**

Ed ora concludiamo e riflettiamo se il fin qui detto abbia applicazioni concrete.

Noi viviamo oggi in un ambiente sociale profondamente, intimamente filosofico: perdura forse ancora una certa diffidenza, quasi ostentata, per le filosofie costituite e aventi dietro di sé una prescrizione piú volte secolare. Ma il fatto è questo: che della filosofia se ne fa oggi nella vita tanta, fin troppa. Il Gorki, nei cui romanzi e commedie s'illuminano talvolta delle visioni còlte immediatamente dalla realtà, fa svolgere la

sua concezione della vita dalle sue piú umili figure, i vagabondi. E il fatto si ripete per tutto: tutti sembrano addestrare, per un bisogno immediato, il loro spirito alla ricerca e alla riflessione filosofica, che non è piú la spontanea espressione della vivacità mentale di un popolo, ma un'elaborazione fine, complessa, profonda che racchiude spesso in una frase un giro arduo di pensiero ed esprime in un avverbio un atteggiamento originale dell'anima. Bizzarra condizione di spirito questa, che ai tardi nepoti, ricercanti attraverso le narrazioni dei nostri dibattiti la realtà delle nostre aspirazioni e della nostra fede, offrirà materia di fantastica meraviglia, come noi fantastichiamo in risuscitare dai cimiteri della storia i periodi piú febbrili della evoluzione intellettuale: il terzo secolo dopo Cristo, la rinascenza, gli antecedenti dottrinali della rivoluzione francese. Che cosa nascerà da questo intimo incrociarsi e fecondarsi di pensieri e di idealità collettive?

Certamente lo spirito moderno, pur nella sua sete nuova dell' infinito, è profondamente malato: non si scorazza impunemente per le algide vie dello scetticismo e non si percorre con trionfante ebbrezza la rapida ascesa di un presunto rinnovamento, senza dover abbandonare per via, nell' ora triste del ritorno e del pentimento, con le calde aspirazioni, una parte della propria stessa vitalità e del proprio sangue. Ma è una malattia di accrescimento e di sviluppo, non di agonia: nel nostro pensiero, precocemente adulto, noi scopriamo i sintomi di un sollevamento morale. Oggi intanto scocca l'ora del passaggio: oggi, — ha detto con una frase acuta un facondo scrittore, I. Petrone — nella nostra anima le illuminazioni della sapienza sono ondeggianti e fuggitive, e la salvezza è confidata piú allo strazio del processo che alla liberazione finale. — Evidentemente il compito urgente è di fissare quelle luci vaghe e afferrare nella certezza la liberazione. In qual modo?

Ecco nascere tutto il problema dell' apologetica troppo

ampio — oh, quanto ampio! — per poter essere anche semplicemente abbozzato in una.... conclusione. È necessario però ricordare, che tutto in natura si svolge fuori delle trasformazioni violente, e senza soluzione di continuità. Nello spirito moderno, debole e dubbioso, piú che la rivelazione immediata della verità e del suo apparato dimostrativo, luce vivissima che abbaglia, non sarebbe forse opportuno insinuare discreti spiragli di luce, affinché salendo su, attraverso le regioni immanenti della moralità e della vita, esso giunga a salutare il raggio di una nuova aurora?

Roma.

E. BUONAIUTI.